

Recenzje

Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 1997, 456 s.

Poza fikcją filozofii interpretacji

Książka Markowskiego, wyrosła głównie z lektury prac hermeneutów i postmodernistów, a także opracowań problematyki interpretacji w przeważającej mierze w nowszej literaturze anglo- i francuskojęzycznej, ukształtowana ponadto w znacznym stopniu — pomimo odmiennych deklaracji autora — przez Heideggerowski sposób myślenia, nie rości sobie pretensji do ujęcia monograficznego tytułowego zagadnienia w sensie ścisłym. Chce być jedynie podwójną poligrafią: dyskursu Nietzscheańskiego, rozpiętego pomiędzy aforyzmem a traktatem, oraz dyskursu Markowskiego, stanowiącego — jak twierdzi jej autor — próbę prezentacji najprzeróżniejszych motywów, których ostateczny spłot nie jest niczym innym, jak tylko jeszcze jedną interpretacją (s. 78). Nie jest przy tym powiedziane, aby przedstawiane wątki miały ściśle odnosić się do myśli Nietzschego. Profil książki pozostaje niejednoznaczny, a jej autor waha się pomiędzy instrumentalną lekturą pism Nietzschego a uznaniem ich autonomiczności. Z jednej strony — Nietzsche stanowiłby podstawę rekonstrukcji poglądów takich myślicieli, jak Deleuze, Foucault, de Man czy Derrida¹, z drugiej — obficie cytowany (niemal równie często, jak odpowiednio przetransponowana literatura na jego temat), miałby istnieć niezależnie od wszelkich przygodnych kontekstów. Przyznanie autonomii okazuje się jednak pozorne. W książce nie mówi cały Nietzsche, brakuje mu tzw. poszerzenia tematycznego, czyli jego refleksji o kobietach, o lekkości stylu, o uczonych oraz ograniczeniach ich umysłu itp. Sygnalizowane są także, albo zostają pominięte czy niedostatecznie zanalizowane (pomijając zaznaczający się ogólny brak wnikliwości komentarza), takie idee Nietzschego, jak nadczłowiek, wola mocy czy wieczny powrót. O tyle też Markowskiego prezentacja myśli Nietzschego ma być nietradycyjna. Cytowana zaś część dorobku intelektualnego Nietzschego pojawia się zawsze ze względu na kilka niestałych kontekstów. Poza wspomnianą myślą postmodernistyczną i hermeneutyczną, kontekst ów wyznacza tradycja filozoficzna (zwana metafizyczną), ograniczona jednak

¹ Markowski jest również autorem pracy *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.

tylko do kilku znaczących postaci. Nierzadko odnosi się również wrażenie, iż istnieje ponadto niejednorodny kontekst własnych konstrukcji Markowskiego o charakterze metodologiczno-opisowym, który zdaje się zagarniać wszystkie pozostałe pola badawczej penetracji. Pojawia się on jako usprawiedliwienie niepełnej eksplikacji przedmiotu owych badań.

Markowski w części pierwszej swoich rozważań, próbując ukazać Nietzschego na tle hermeneutyki i zarazem wyrazić jego odmienność w stosunku do tej tradycji, zastrzega się, iż nie zamierza analizować Nietzscheańskiej teorii interpretacji, gdyż uniemożliwia to m.in. brak w pismach Nietzschego hermeneutycznego dyskursu o metodzie i związanej z tym możliwości ścisłego zdefiniowania pojęć jego „teorii”. Nietzsche miałby poza tym ostentacyjnie zastępować własne pojęcia metaforami oraz doprowadzać do wymienności każdej z podstawowych kategorii swego conceptarium, w związku z czym analiza kategorii interpretacji przebiegałaby przez wszystkie niemal regiony Nietzscheańskiej filozofii i dokonywała ich opisu — w ramach uwidocznionego zapętlenia hermeneutycznego — ze względu na interpretację. Przyznanie kluczowej roli kategorii interpretacji nie jest tym samym równoznaczne z poruszaniem się w obszarze tradycyjnej problematyki hermeneutycznej. Skrycie polemizując z Johanna Nepomuka Hofmanna prezentacją myśli Nietzschego w kontekście hermeneutyki filozoficznej² oraz korzystając z rozróżnień Günthera Scholza, Markowski wpisuje Nietzschego w kontekst tzw. filozofii hermeneutycznej. Nie jest ona ani hermeneutyką filozoficzną, skoro nie buduje filozoficznej teorii interpretacji i rozumienia, ani tym bardziej hermeneutyką techniczną, gdyż nie zmierza jedynie do skutecznej lektury i rozumienia konkretnych, zwłaszcza znaczących tekstów, lecz stanowi wyraz „eksperymentalnej filozofii” Fryderyka Nietzschego. Za sprawą tej filozofii ma dokonać się radykalne cięcie w tradycji hermeneutycznej, która sama już oznaczałaby zdecydowany sprzeciw wobec tradycji kartezjańskiej. W filozofii eksperymentalnej dochodzi bowiem — zdaniem Markowskiego — nie tylko m.in. do krytyki wszechwładnego prymatu świadomości, nadania interpretacji dziejowego charakteru i umieszczenia jej w sferze presupozycji i przesądów, ale przede wszystkim do rozumienia interpretacji jako bycia-pod-nieobecność-Logosu, co pozwalałoby dostrzegać jej „ontologiczny” wymiar. Cień Heideggera, od którego Markowski zdaje się odżegnywać, z wolna poczyną ciężar nad jego myśleniem, szczególnie wówczas, gdy przyjęcie ontologicznego uzasadnienia interpretacji, znajdującego swój finał bardziej w sferze retoryki niż rzeczywistych operacji intelektualnych, idzie w parze z opacznym rozumieniem Nietzscheańskiego nihilizmu, wyprowadzane go z zanegowania swoiście rozumianego paradygmatu poznawczego i metafizycznego. W tle pojawiają się również znane skądinąd słowa Nietzschego o śmierci Boga. Nic przeto dziwnego, że deklarowany sprzeciw wobec instrumentalnego potraktowania Nietzschego przez Heideggera nie kłóci się bynajmniej z uznaniem prekursorstwa Nietzschego w stosunku do nowoczesnej hermeneutyki jako dziedziny egzystencjalnego

² *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin–New York 1994.

uwikłania, w którą z kolei miałby wpisywać się Heidegger, będąc „owocem, który zapomniiał o drzewie, z którego wyrasta” (s. 376).

Przedmiotem badań Markowskiego jest zatem prowizorycznie określona Nietzscheańska hermeneutyka czy też filozofia hermeneutyczna. Zarazem ukrytym tematem książki byłaby próba „eksperymentalnego” doprowadzenia tradycji hermeneutycznej do daleko idącej „radikalizacji” nie tylko za pomocą jej własnych środków, ale także — o czym autor jedynie napomyka — środków filozofii Nietzschego. W tym znaczeniu filozofia eksperymentalna okazałaby się swoistą metodą filozofowania, a jej tymczasowy wynik stanowiłaby pojawiająca się w różnych kontekstach interpretacja, której status podlegałby ustawicznym zmianom. Charakter tej filozofii jako podejmowanej próby różnych odniesień do świata rzutowałby na jej opis. Markowski w większej partii swojej książki trzyma się zasadniczo chronologicznej prezentacji wybranych i dostosowanych do własnego rozumienia wątków myśli Nietzschego, aczkolwiek rozpatruje je w układzie koncentrycznym. W obrębie poszczególnych „kręgów”, zagarnianych przez szersze kręgi problemowe, które z kolei wyznaczają pole napięć, pojawia się kwestia interpretacji. Na koniec swych rozważań proponuje jednak inną metaforę opisową — spiralę. Dochodzi bowiem do wniosku, że budowana przez niego poligrafia o tyle klóci się z dyskursem Nietzschego, iż próbując podporządkować go uśpólniającej wykładni, zapoznaje jego niekoherentne elementy. Nietzsche miałby bowiem nie tylko wciąż zmieniać swoją skórę, ale także zachowywać część ze swojej poprzedniej powłoki.

Nietzschego filozofia hermeneutyczna, ogólnie określana jako dziedzina „jawnie zajmująca się interpretowaniem i rozumieniem” (s. 50), w trakcie swojej prezentacji przeobraża się w filozofię eksperymentalną, stanowiąc zarazem uzasadnienie swego przedstawienia. Bynajmniej nie na marginesie pojawiają się również uwagi o filozofii twórczości oraz filozofii ciała.

W drugiej części pracy, a zarazem w części pierwszej właściwych badań Markowskiego³, zatytułowanej *Między optyką a ontyką*, obejmującej krąg epistemologii i perspektywizmu, dzięki ewolucji Nietzscheańskiego pojęcia interpretacji dokonuje się — zdaniem Markowskiego — przekroczenie tradycji hermeneutycznej, równoznacznej najprawdopodobniej, o czym świadczy niepełna określoność obydwu pojęć, z tradycją metafizyczną. Rozwój poglądów Nietzschego przebiegałby zarazem od swoistej wersji kantyzmu do „ontologicznie” ufundowanej filozofii interpretacji. W punkcie wyjścia swojej filozofii Nietzsche zdradkalizowałby krytykę Kanta. Nie ograniczałby już swych rozważań do badania ogólnych, transcendentalnych warunków możliwości poznania, ale samo poznanie podałby w wątpliwość, uświadamiając jego społeczny i retoryczny charakter. Przede wszystkim zaś, odszedłby od swej filozofii przedstawienia z lat sie-

³ Ten przeskok merytoryczny, nie odpowiadający układowi formalnemu, jest o tyle charakterystyczny, iż autor przyjmując go jako oczywisty, w rozdziale *Itinerarium*, będącym eksplikacją ram pomysłu, uważa za wskazane mówić o rozdziale drugim jako rozdziale pierwszym i analogicznie dalej, nie dostrzegając w tym bynajmniej jakiegokolwiek dysproporcji pomiędzy opisem książki a jej rzeczywistą zawartością.

demdziesiątych, ugruntowanej na metafizycznym dualizmie, np. istoty-zjawiska, co wiązałoby się z krytyką świadomości jako absolutnego fundamentu myśli i zanegowaniem „mocnej” wersji transcendentalizmu (s. 101). Przedstawienia nie rościłyby już sobie pretensji do prawdziwości. Nastąpiłaby ich fikcjonalizacja, przy czym rozpoznanie takiej sytuacji poznawczej nie pozwalałoby na jej uniknięcie. Pośród wszystkich śpiących także ja, „poznający”, tańczę swój taniec. Kim zaś jest podmiot samych aktów poznawczych? Taką samą fikcją jak rezultaty owych aktów, a w gruncie rzeczy — konstrukcją, pojawiającą się po tych aktach i jako ich rezultat. Markowski powtarza tutaj niezbyt przekonującą argumentację samego Nietzschego, wychodząc od dyskusyjnej tezy, iż poznawanie i stawanie się wzajemnie się wykluczają. Swoją wizję Nietzscheańskiej radykalizacji krytyki Kanta opiera na opisie, podanym przez Nietzschego w *Poza dobrem i złem* (fragm. 11), dopisując ponadto uzupełnienie Kantowskiego projektu krytycznego, który przybiera postać krytyki językowego rozumu. Z tego powodu, iż język nie jest wyłącznie nieaktywnym środkiem porozumiewania się, a będąc znakiem dla myśli, określa owo myślenie, samo poznanie ma charakter językowy ze wszystkimi konsekwencjami takiego stanu rzeczy. Choć krytyka ta, zapoznająca być może nieistotne w tym kontekście, lecz przecież fundamentalne rozróżnienie na *Verstand* i *Vernunft*, byłaby u Nietzschego jedynie powtórzeniem tez Gustava Gerbera z jego *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871), to jednak sposób jej prezentacji i wysnute z niej wnioski zdradzają uwikłanie w inny sposób myślenia. Wprawdzie nie pojawia się teza o językowym charakterze rzeczywistości, sam język nie wyznacza jeszcze granic mego świata, niemniej modyfikacja stanowiska Wittgensteina dotyczy częściowego przyznania takiego statusu interpretacji.

To właśnie interpretacja stanowi fundament perspektywizmu. Nierzadko można odnieść wrażenie, iż Markowski zrównuje wręcz interpretację z perspektywizmem, aczkolwiek niejednoznaczność tej relacji okazuje się pochodną różnych jej określeń w pracy Johanna Figla *Interpretation als philosophisches Prinzip*⁴. Pomimo uznania na koniec „ontologicznego” wymiaru interpretacji, a tym samym perspektywizmu, Markowski dostrzega — wbrew Heideggerowi — nieklasyczną postać ontologii Nietzschego, skoro ten zamiast o bycie mówi o stawaniu się. Akcent polemiczny myśli Nietzschego zaznaczałby się także w detranscendentalizacji perspektywy. Pozbawienie podmiotu poznającego przywileju ustanawiania wyłącznego i absolutnego punktu widzenia prowadziłoby do problematyzacji kryterium prawdy, filozofii ciała (tj. ucieleśnienia i usytuowania tegoż podmiotu), uznania woli mocy za jedyną „ontologiczną” wykładnię świata oraz tekstualizacji rzeczywistości. Wszystkie te wątki splatałyby się w Nietzscheańskim perspektywizmie. Zdumiewa nieco jedynie — przynajmniej w tym miejscu — enigmatyczność uwag na temat filozofii ciała, a także pewna niekonsekwencja w rozumieniu woli mocy, gdyż ta interpretując, sama wystawiona byłaby zarazem na interpretację, wedle dosyć arbitralnego założenia, głoszącego, iż nie istnieje grunt nie pod-

⁴ *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung in späten Nachlaß* (Berlin–New York 1982).

dany interpretacji. Z kolei przekonanie o tekstualizacji świata, a w konsekwencji rezygnacja z uniwersalnego punktu widzenia, nakazywałoby szukać właściwego miejsca interpretacji pomiędzy sensem absolutnym (np. Bogiem) a jego brakiem (chaosem).

W takich ramach, o czym mówi kolejna druga (formalnie trzecia) część pracy pt. *O czytaniu*, świat jako tekst podlegałby pewnej lekturze. Pierwszy krąg tej partii rozważań — filologia, wyznaczałby obszar pytania o wierność wobec tego tekstu. Filologiczna rzetelność nakazywałaby czytać go jako tekst właśnie, tak aby nie zniknął on pod interpretacją. Los Biblii byłby przestrogą przed mieszaniami porządku wykładni i porządku tekstu, skoro na skutek zatarcia tej różnicy stała się ona m.in. ilustracją poglądów teologicznych albo pretekstem do moralnego „zbudowania”. By uniknąć tego błędu lekturowego, należałoby przyznać wartość — zgodnie z tradycją protestancką — dosłownemu znaczeniu. Zdaniem Markowskiego, interpretacja jako narzędzie postkantowskiej epistemologii oraz interpretacja jako narzędzie filologii nie dają się jednak ze sobą uzgodnić w ramach jednego dyskursu. Stąd jej kolejny kontekst, krąg drugi — genealogia. W niej miałyby dojść do ocalenia wiary w dwa, pozornie niezgodne porządki: tekstu i interpretacji. Genealogia bowiem, jako swoista strategia interpretacyjna, stałaby się „morfologią” tekstu kultury, splecionego przez wypadki i zdarzenia współczesnej Europy. Za jej sprawą dotychczas obowiązujące interpretacje o charakterze moralnym, konstytuujące tekst kultury, wystawione byłyby na próbę, przy czym walka z nimi odbywałaby się dzięki interpretacji własnej. Czy interpretacja ta może rościć sobie pretensję do „prawdziwości”? W przekonaniu Markowskiego problem został źle postawiony. Nie istnieje spór o „prawdę” tekstu, gdyż nie zachodzi tutaj ścisła adekwatność w znaczeniu klasycznej definicji prawdy. Sama interpretacja owego tekstu dokonywałaby się jako pewna praktyka poza obszarem przyjętego dotąd paradygmatu, ustanawiającego wykładnię moralną, tzn. pod nieobecność sądów moralnych. Mieściłaby się, mówiąc po Nietzscheańsku, poza „dobrem” i „złem”. Niemniej udział w interpretacyjnej konfrontacji pozwoliłby uznać „rzetelność” nowych interpretacji ze względu na ich zdolność do kreacji sensu, co stanowiłoby antidotum na upadek kultury i toczący ją nihilizm. Sam Markowski podejmuje się takiego trudu, kiedy zamierza zinterpretować aforyzm Nietzschego (pierwotnie opublikowany w *Tako rzecze Zaratustra*, a następnie przytoczony i zanalizowany w III rozprawie *Z genealogii moralności*) *Co oznaczają ideały ascetyczne?*, o następującej treści: „Mężnych, beztroskich, szyderczych, gwałtownych — takich chce nas mądrość: jest ona kobietą i kocha tylko wojownika”. Odmawiając mu w istocie dosłownego znaczenia i podając interpretację własną za interpretację Nietzschego, chce w nim widzieć możliwość wyjścia poza ideał ascetyczny jako symptom moralnego systemu interpretacji, niezdolnego do uznania odmiennych wykładni, interpretując wzmiankowaną mądrość jako ustawicznie zdobywaną i nigdy nie posiadaną w pełni świadomość konieczności interpretacji.

Problematyce stwarzania sensu wbrew petryfikującym wykładniom poświęcona jest ostatnia z głównych części pracy *Od życia sztuki do sztuki życia*, zarysowująca zarazem podstawę Nietzscheańskiego projektu „przewartościowania wszystkich wartości”. Według Markowskiego, sztuka spełnia w filozofii Nietzschego funkcję krytyczną. Nie

będąc celem samym w sobie, zostaje użyta przez filozofa do rozbiórki dwóch nośnych dotąd modeli objaśniania świata: wykładni moralnej i wykładni naukowej. Estetyczna interpretacja świata, wymierzona przeciwko wykładni moralnej, a tym samym przeciwko chrześcijaństwu jako jej instytucjonalizacji, ustanowiona zostałaby m.in. z tego powodu, iż świat byłby nie do wytrzymania pod brzemieniem interpretacji moralnej. Stąd konieczność nowej interpretacji. Estetyczna wykładnia świata dlatego byłaby lepsza od wykładni moralnej, iż zachowywałaby świadomość swego interpretacyjnego charakteru. Markowski nie odwołuje się w tym miejscu (s. 330) do kryterium życia czy wzmacniania kreatywności sensu. Poza tym przyjęcie wykładni estetycznej powodowałoby zawieszenie w próżni uprawomocnienia wykładni moralnej. Z kolei rozważania na temat nauki ograniczałyby się w refleksji Markowskiego do zarysowania podstawowych opozycji Nietzschego z okresu *Narodzin tragedii*. Rola sztuki polegałaby w tym wypadku na restytucji sił mitotwórczych. Od *Ludzkiego*, *arcyludzkiego* Nietzsche — wedle Markowskiego — rozumie jednak sztukę inaczej, i to w dwóch co najmniej znaczeniach, bądź jako antidotum na okropność poznania całej prawdy o świecie, w czym objawiałby się jej fikcyjny charakter, gwarantujący poznawcze bezpieczeństwo, bądź jako sferę ludzkiej kreatywności. Obydwa aspekty jej ujęcia byłyby o tyle ważne, iż wskazywałyby na tę samą ewolucję, którą miał przejść Nietzsche w swych poglądach na interpretację, poczynając od wykładni epistemologicznej, a kończąc na dostrzeżeniu w niej „ontologicznego” wymiaru dzięki odniesieniu do sposobu bycia człowieka w świecie. Tak samo sztuka ze sfery kształtotwórczej przeniesiona byłaby w obszar ustanawiania wartości. Niemniej w planie dzieła, zatytułowanego *Przewartościowanie wszystkich wartości*, sztuka nie pojawia się jako odrębny temat. Rozważania o niej zastępuje — zdaniem Markowskiego — refleksja dotycząca roli ciała w interpretacji świata.

W związku z tą problematyką powraca przewijający się przez całą pracę wątek krytyki rozumu, podjętej w tradycji hermeneutycznej. Ciało byłoby narzędziem takiej krytyki. Okazuje się bowiem, iż nie sposób w miarę trafnie zinterpretować świat, mając do dyspozycji kategorie, narzucone przez poplatońską *ratio*. Punkt archimedesowy filozofii Nietzschego (zgodnie zresztą z interpretacją Deleuze’a⁵) tkwiłby raczej w ciebie, choć Markowski wielokrotnie zwraca uwagę na niebagatelną rolę śmierci Boga w określaniu Nietzscheańskiego projektu. Dzięki ciału dokonałaby się jednak krytyka paradygmatu poznawczego, stojącego w tle klasycznej, adekwacyjnej koncepcji prawdy, krytyka odzmysłowienia uprawianego przez poplatońską metafizykę oraz krytyka klasycznej ontologii wraz z koncepcją niewzruszonego bytu. Teza o śmierci Boga stałaby natomiast u podstaw nowego paradygmatu. Wypełnienie obydwu tych formuł w wywodzie Markowskiego, z jednej strony przekonania o prymarnej roli ciała, a z drugiej — konstatacji śmierci Boga, pozostawia jednak wiele do życzenia. Nierzadko odnosi się też wrażenie, iż Markowski zlekceważył rolę ciała w tworzeniu nowych wartości, podkreślając jedynie jego krytyczne aspekty. W zasadzie nie wyciąga on pełnych konsekwencji z przyjętych założeń, pozostając na gruncie — pomimo licznych kontekstualizacji i dookreśleń

⁵ *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.

— nie określonej filozofii interpretacji, przyjmującej postać filozofii hermeneutycznej. Deklarowana odrębność filozofii Nietzschego w stosunku do tradycji hermeneutycznej sprowadza się jedynie do przyznania interpretacji swoiście „ontologicznego” charakteru jako *modus essendi* świata.

Możliwość uniknięcia fatalizmu interpretacji dostrzega Markowski w jej odmiennej, nie tylko „ontologicznej” wykładni. W końcowym fragmencie tekstu, zatytułowanym *Wyprowadzenie*, powołuje się w tym celu na znamieny cytat ze *Zmierzchu bożyszcz*: „Kto nie potrafi swą wolą obarczyć rzeczy, przynajmniej wkłada w nie pewien sens” (s. 400). W ten sposób interpretacja jako aktywność poznawcza, zamykająca się w poszczególnych kręgach swoich fikcji, przeobraża się w aktywność życiową, będącą wyciśnięciem własnej woli na rzeczach. Tak jednak, jak w wypadku enigmatycznego potraktowania problematyki cielesności, tak też i tutaj trudno oczekiwać od autora jakichkolwiek dookreśleń. W rezultacie cały wykład zamyka się kolejną fikcją — próbą konstrukcji nowego opisu, poruszającego się po spirali, wedle trzech strukturalnych taktów: opisu, krytyki i projektu, tak jakby metodologiczna wirtuozeria, dotycząca w istocie ogólnie pojętej interpretacji, mogła zastąpić ewidentne niedopowiedzenia w sferze samej interpretacji tekstu.

Autor, nie mogąc sprostać jednemu z dwóch zadań — bądź prezentacji hermeneutyki, częściowo konstytuowanej przez dyskurs Nietzscheański, bądź przedstawienia filozofii Nietzschego ze względu na jej odniesienie do hermeneutyki, nie znalazł ani w Nietzsche dostatecznych podstaw, by mówić o hermeneutyce, gdyż Nietzsche przekroczył jej dyskurs, ani też w hermeneutyce wystarczającej przesłanki do mówienia o Nietzsche, ponieważ miała ona okazać się najzupełniej nieprzydatnym narzędziem do interpretacji tak wielowymiarowego dyskursu, jak dyskurs Nietzscheański. Nie jest zatem zarzutem wobec recenzowanej pracy prognoza, że książka o Nietzscheańskiej filozofii interpretacji zawsze pozostanie do napisania — poza każdorazową fikcją jej ogólnikowej prezentacji.

Stanisław Gromadzki

Karl Jaspers, *Nietzsche*, przeł. Dorota Stroińska,
Wyd. KR, Warszawa 1997.

Ofiara Nietzschego

Nietzsche pojawia się w postaci ofiary.

Karl Jaspers, *Nietzsche*

Życie i dzieło Fryderyka Nietzschego można rozpatrywać jako specyficzną ofiarę. Na taką interpretację pozwala wydana ostatnio monografia Karla Jaspersa *Nietzsche*.